

Gênero: as organizações femininas e o trabalho educacional e missionário no antigo Norte de Goiás

Lôbo, Maiza Pereira; Almeida, Vasni de

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lôbo, M. P., & Almeida, V. d. (2015). Gênero: as organizações femininas e o trabalho educacional e missionário no antigo Norte de Goiás. *Revista Desafios*, 2(esp.), 38-57. <https://doi.org/10.20873/uft.2359-3652.2015v2nespp38>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

GÊNERO: AS ORGANIZAÇÕES FEMININAS E O TRABALHO EDUCACIONAL E MISSIONÁRIO NO ANTIGO NORTE DE GOIÁS¹

GENDER: WOMEN'S ORGANIZATIONS AND MISSIONARY/EDUCATIONAL WORK IN OLD NORTHERN GOIAS

**Maiza Pereira Lôbo
Vasni de Almeida**

Universidade Federal do Tocantins – UFT

RESUMO

Este trabalho pretende aprofundar os estudos sobre as formas de atuação social e evangelística de missionárias batistas no antigo norte goiano, tentando compreender como esse espaço se configurou enquanto palco de importantes mudanças na forma de ver e apreciar a participação feminina no interior da denominação. Entendemos que as mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder. Deste modo, a visão que se tem das mulheres no interior da instituição batista, e também no âmbito social, se modifica a partir do momento em que as mulheres se posicionam ativamente enquanto missionárias, desconstruindo o ideal de mulher unicamente mãe e esposa, e colocando em seu lugar uma mãe, esposa, professora, missionária, e em certos casos, missionárias solteiras.

Palavras Chaves: Gênero; emancipação feminina; antigo norte goiano.

ABSTRACT

This article aims to deepen studies on the means of social and evangelizing action by Baptist missionaries in old Northern Goiás. It seeks to understand how this space was configured as a stage for important changes in the way women's participation was seen and evaluated within this denomination. Because changes in the organization of social relations always correspond to changes in representations of power, the view of women within the Baptist Church – as well as the way women are viewed in the social world – undergoes a modification from the moment women actively position themselves as missionaries. This deconstructs the conception of women as solely spouse and mother, and substituted it with an idea of women as not just spouse and mother, but also as teacher, missionary and, in certain cases, as single, female missionaries.

Keywords: Gender; women's emancipation; old northern Goiás.

Recebido em 18/09/2015. Aceito em 24/09/2015. Publicado em 03/12/2015.

INTRODUÇÃO

Quando nos propusemos trabalhar a educação batista, não tínhamos em mente que a análise do sistema educacional proposto por esses religiosos nos levaria a uma discussão ainda mais ampla; a participação religiosa e social das mulheres dessa denominação. Nos

¹ Trabalho premiado no 10º Seminário de Iniciação Científica da Universidade Federal do Tocantins, realizado de 24 a 28 de novembro de 2014, em Palmas-TO.

contatos iniciais com as fontes sempre víamos relatos de missionárias que se fixavam na região, e por causa da proposta missionárias faziam do norte goiano seu novo lar. Percebemos também que esse processo gerava uma série de implicações que não se restringiam a esfera educacional, deixando suas marcas na estrutura social de então. Para trabalhar uma temática tão cara a nós, abordamos diversos aspectos que permeiam as sociabilidades construídas pelos batistas no norte goiano, as relações de fé, reciprocidade, alteridade e violência, compreendendo as diferenças como aspecto primordial para a ideia de necessidade de evangelização do outro, pois sabemos que muito mais que relação de respeito e alteridade, esse foi um movimento pautado no sentimento de superioridade, civilidade, diferença e também de afinidades.

Na execução do presente trabalho, utilizamos uma abordagem baseada na utilização de documentos escritos; fontes primárias, secundárias e terciárias. Ao fazermos uso desta metodologia pretendíamos identificar através das memórias escritas as representações e o imaginário existente sobre a participação feminina nas atividades desenvolvidas pela Igreja. Grande parte da documentação utilizada foi cedida pelo Instituto Teológico Batista; livros de memórias, biografias, autobiografias. Outra parte do material analisado é composta por jornais da instituição e entrevistas de missionárias. Para esse estudo, levantamos uma série de autores e conceitos que nos auxiliaram no processo de execução, por trabalharmos a religião enquanto representação social, utilizamos conceitos tais como; campo religioso, poder, memória social e seletiva, discurso, dentre outros.

Com o desenvolvimento da história das religiões a partir do século XIX, constitui-se um novo campo epistemológico específico, dentro das ciências históricas. O campo religioso cimenta relações sociais e políticas, por esse motivo, é crescente o número de historiados e cientistas sociais que se apropriam do fenômeno religioso enquanto objeto de estudo. Deste modo, ao se trabalhar com determinado grupo religioso, intenciona-se conhecer atitudes, ritos, sentimentos, práticas religiosas e sociabilidades de sujeitos pertencentes a um determinado contexto social, temporal e histórico. Por serem, como diz SILVA (2011), sistemas operacionais que permitem outros sistemas, o estudo das religiões não se limita à análise do fiel com sua religiosidade, é necessário ir além e compreender as relações que são socialmente construídas por intermédio das experiências religiosas, é pensando nisso que as metodologias proporcionadas pela História Cultural nos parece pertinente, justamente por permitir o aparecimento de sujeitos que até então não tiveram suas perspectivas abordadas a partir do seu ponto de vista, é uma história que abrange outros aspectos sociais, não se limitando a

história econômica e política vista a partir do olhar do “dominante”. É nesse sentido que abre espaço para a inserção de uma história das mulheres, dos escravos, e de uma série de sujeitos que foram minorizados ao longo do processo histórico.

A religião aqui também se configura enquanto legitimadora de atos de violência simbólica, o desejo de supressão de manifestações religiosas diferentes das suas, o ideal de homogeneização de crenças, ritos e costumes, a certeza de que a conversão é o melhor para uma sociedade que difere substancialmente do modo de pensar e viver protestante nos mostra que os batistas são sujeitos detentores de poder simbólico, e que todo momento fazem uso desse poder como modo de se estabelecer, destruir tradições e reconstruir uma forma de viver pautada basicamente no que entendem como uma forma cristã de viver. Contudo, nossa discussão partiu propriamente da necessidade de construção de um cenário para a inserção da participação feminina. Nossa principal proposta constituiu-se no aprofundamento da discussão sobre a organização das sociedades femininas, e a importância dessas entidades para a formação de um movimento feminino centrado na atuação da mulher no interior da instituição religiosa, e para além desta. Buscávamos, deste modo, apontar as maneiras como essas mulheres eram socialmente representadas, e tentavam instituir a partir dessas representações pequenos focos de resistência ao modelo de educação machista e patriarcal que era socialmente legitimado. Dedicamos atenção especial para a forma como as mulheres conseguiram se estabelecer enquanto autoridade, religiosa e social, na região do antigo norte goiano, se apropriando de um discurso e de uma memória vocacional como ferramenta de legitimação de suas ações perante a sociedade, tendo como meio mais eficaz pra isso, a atuação educacional.

Sabemos que o lugar ocupado pela mulher, assim como os papéis dedicados a ela no interior das instituições religiosas sempre estiveram relacionados com o mito do pecado original. O cristianismo historicamente representou a mulher de acordo com as escrituras sagradas, relegando-lhes a subalternidade e reclusão. Falar da mulher enquanto sujeito relevante para o crescimento e manutenção de determinada denominação religiosa torna-se possível com aparato da história cultural. Até porque, durante muito tempo a história das mulheres ficou restrita ao ambiente doméstico, separada da história política, e social, justamente porque como nos diz BUTLER (2013), “o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação (p.19)”.

Quando propomos trabalhar a atuação missionária enquanto uma questão de gênero, propomos trabalhar uma organização social da relação entre os sexos no interior da instituição religiosa e no âmbito da vivência social no sertão goiano. SCOTT (1995) nos diz que houve um reconhecimento da história das mulheres, mas que esse foi relegado ao confinamento e tratado como se fosse uma história separada da dos homens. Na elaboração deste trabalho, encaramos gênero como uma construção cultural, um elemento constitutivo de relações sociais, responsável por dar significado às relações de poder. “Gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder (...), melhor dizer, gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado (SCOTT, 1995, p.88).” As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder, é deste modo, que a visão que se tem das mulheres no interior da instituição batista, e também no âmbito social, se modifica a partir do momento em que as mulheres se posicionaram ativamente enquanto missionárias, desconstruindo o ideal de mulher unicamente mãe e esposa, acrescentando a essa representação a ideia de mulher profissionalizada.

As atividades religiosas batistas no antigo norte goiano, em muito, é devedora dos esforços das mulheres. Em uma sociedade tradicionalmente patriarcal, como pôde as mulheres galgar espaços tão bem definidos, e o discurso educacional ressoar tão amplamente? Essa foi uma das muitas questões que nos foi colocada, principalmente no tocante a regiões distantes dos grandes centros do país, ainda mais quando sabemos que “[...] o trabalho feito por elas [pelas mulheres no interior das instituições religiosas] foi sempre silenciado ou minimizado, em detrimento do destaque que se dava ao trabalho e à liderança masculina [...]” (SILVA, ALMEIDA, 2011, p.338) Até porque, mesmo tendo promovido mais acesso à mulher em relação à vivência religiosa, as “mudanças mais profundas sobre o papel da mulher no campo reformado só aconteceram posteriormente, e em função da militância e da atuação das próprias mulheres (SILVA, ALMEIDA, 2011, p.339)”. Por isso, discordamos de RODRIGUES, para quem no “aspecto religioso as mulheres tem sido verdadeiramente valorizadas (...) e para quem um dos objetivos da Primeira Igreja Batista é valorizar a igualdade entre homem e mulher (2008, p.18-21)”. Entre os batistas que vieram para a região tocantiniana, essa igualdade não era tão clara assim. Para SILVA e ALMEIDA (2011) é recente a historiografia que valoriza o papel da mulher enquanto sujeito histórico, e de cunho mais recente é a história religiosa que se constrói sob o viés da posituação da figura feminina na Bíblia.

Para responder aos questionamentos acima, é importante verificar a atuação das mulheres no interior das sociedades femininas. De acordo com SILVA e ALMEIDA (2011), as mulheres batistas empenhavam-se na organização e administração de sociedades femininas desde 1889, quando a missionária Ana Bagby fundou e presidiu a primeira sociedade de senhoras na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Mas, somente em 1907 Emma Girsburg apresentou, na Convenção Batista Brasileira, um projeto no qual reunia todas as sociedades de senhoras e várias outras associações femininas, dando início a uma extensa rede de sociedades estruturadas e interligadas nacionalmente. De acordo com ALMEIDA (2007), essas sociedades investiam na formação das mulheres amparadas em dois pilares: o espiritual e o moral\social. A intenção era a de que as sociedades atuassem diretamente na estruturação de um “perfil das mulheres que compõe a denominação batista brasileira (ALMEIDA, 2007, p.53)”. Esses grupos tinham por missão preparar meninas, moças e mulheres para serem missionárias onde quer que estivessem, incentivando a participação da mulher nas atividades missionárias. ALMEIDA (2007) assim definiu o propósito da União Feminina Missionária Batista Brasileira:

Ajudar a Igreja a estender o reino de Cristo até o fim do mundo. A UFMBB faz isto através de um programa que objetiva estudar missões, contribuir para missões, preparar vidas para obras missionárias e levar todos membros, em toda faixa etária, a uma participação pessoal na obra missionária. É com esse intuito que as igrejas locais lançam mão do manual na hora de organizarem sua união feminina missionária. (ALMEIDA, 2007, p. 56).

No interior destas instituições as mulheres recebiam e repassavam uma formação que priorizava a atuação no campo missionário e familiar. Nas sociedades femininas elas se apropriaram de práticas recorrentes e cotidianas dominadas, até então, apenas pelos homens nas igrejas. Nessas sociedades elas criaram laços de pertença e fizeram-se ouvidas dentro da comunidade religiosa. Educação e emancipação eram exigências fundamentais para a implantação da fé protestante. As mulheres batistas acreditavam serem as escolhidas para abrirem os caminhos para a pregação do evangelho, é por isso que encontramos nos relatos das missionárias o desejo latente de atuar no processo evangelizador e educacional desde a primeira infância. Essas mulheres exerciam, de forma discreta, um poder que até então formalmente lhes era negado, atuando como instrutoras, educadoras, formadoras de opinião e engajadas diretamente no processo de formação doutrinária das crianças. Para isso, pensaram uma forma específica de representação feminina, a saber:

E Deus formou a família onde a mulher foi colocada como peça fundamental para essa formação, pois depositou em suas mãos a responsabilidade de ser o rochedo; a muralha; o ponto de equilíbrio, a orientadora, a ajudadora, **uma vez que Deus lhe deu características e funções que só ela pode desempenhar já que para isto a criou** (Revista Visão Missionária in OLIVEIRA, 2012, p. 5-6).

A mulher, em sua fragilidade, é possuída de doce encanto e suavidade, possui, no entanto, emoções fortes e impulsos sexuais que, se não bem administrados, são capazes de destruir tudo de bom que Deus criou para os seres humanos. Por isso, é necessário, que a MULHER, principalmente nos dias atuais, seja esclarecida, bem informada; que abandone os “tabus” a respeito da sua sexualidade e a use para glorificar o nome de Deus (Revista Visão Missionária, 1994 in OLIVEIRA, 2012, p. 6).

Esses elementos ideológicos e doutrinários que compunham o cânone da formação moral, social e religiosa dessas mulheres incluíam não só a preparação para a vida missionária e familiar, mas também a inculcação do ideal de pureza. Era necessário que a mulher zelasse por uma imagem “pura” que conciliasse com a imagem de mãe, professora e missionária. Cabia à mulher vigiar também sua postura sexual, ela deveria ser espelho para aqueles que pretendia educar e evangelizar. SILVA e ALMEIDA, (2011), colocam que a emancipação feminina se deu por meio das sociedades de mulheres, já SANTOS (2009) nos diz que, no então norte goiano, foi à profissionalização docente que proporcionou mais espaço às mulheres. Na verdade, uma coisa não anula a outra, afinal, foram às sociedades femininas que educaram as mulheres para a atuação missionária e familiar, e foram essas que proporcionaram o reconhecimento e pertinência dos discursos femininos.

Mesmo o cenário se apresentando amplo e favorável, é importante lembrar que a emancipação feminina no protestantismo também tem seus limites. Evidentemente, houve um alargamento nos poderes dedicados às mulheres no protestantismo, o que até então a religiosidade católica não permitia. Afinal, “embora não possam ocupar cargos como o de reverendas e diaconisas, ocupam a maioria dos cargos eclesiásticos, são formadoras de opinião, por estarem diretamente ligadas aos processos de formação doutrinária de crianças, jovens e adolescentes e de outras mulheres (ALMEIDA, 2010, p.57)”. Não obstante, a concepção protestante em torno do gênero feminino não mudou drasticamente. Abriu-se um leque de possibilidades às mulheres, mas os papéis dedicados a elas ainda eram de natureza discreta e controlada, pois, as distinções baseadas no sexo, tem um caráter fundamentalmente social, é através do discurso de submissão feminina que se busca acomodar comportamentos sociais. Existiam, e até os dias atuais existem, no protestantismo, grupos conservadores que

temem a inversão de costumes e o alargamento da autoridade feminina. Para SILVA e ALMEIDA (2011);

A mensagem evangélica, difundida pelo protestantismo, colocou homem e mulher em igualdade de condição perante Deus e nas relações religiosas. No entanto, mantinha-se intacto o primado masculino quanto ao ministério da pregação e a direção administrativa da comunidade (2011, p.341).

Paralelo à estruturação das organizações femininas, ocorreu um movimento de formação educacional e profissional das mulheres, esse por sua vez não se restringia às protestantes, mas incluía muitas outras mulheres pertencentes à camada média da sociedade. A profissionalização feminina, em fins do século XIX, partiu do anseio de construir bases republicanas para a sociedade liberal que se intencionava implantar. Contudo, essa proposta não almejava destituir a mulher de sua posição de sexo sujeito ao poder masculino institucionalizado. A educação serviria para disciplinar e autorregular a representação do ideal de mulher para a república nascente. Por esse motivo, os setores conservadores concordaram com uma educação voltada muito mais para uma educação moral, que necessariamente uma instrução escolar. Segundo LOURO (2011), aceitava-se a educação feminina apenas porque viam a mulher como formadora “natural”, assim, “a educação da mulher seria feita para além dela, já que sua justificativa não se encontrava em seus próprios anseios ou necessidades, mas em sua função social de educadora dos filhos ou, na linguagem republicana, na função de formadora dos futuros cidadãos (LOURO, 2011, p. 447)”.

Podemos notar que mesmo havendo a necessidade da educação feminina como mecanismo de modernização do país, esse processo sempre foi alvo de manifestações contrárias e disputas. LOURO (2011) ainda argumenta que ao criarem escolas normais, ainda na primeira metade do século XIX, pretendia-se formar professores e professoras, no entanto, o aumento do número de mulheres em relação ao número de homens não era esperado, muito menos desejado, pelo governo. Havendo uma evasão por parte dos homens em relação ao magistério, esse passava a ser cada vez mais uma profissão de mulheres. À medida que o ambiente escolar se tornava um local essencialmente feminino, as polêmicas envolvendo a capacidade mental e intelectual das mulheres se intensificavam perante a camada conservadora da população. No entanto, existia uma movimentação favorável à ocupação do espaço escolar pela mulher e esse se baseava essencialmente na prerrogativa biológica e religiosa. Segundo LOURO (2011), esse movimento afirmava que “se o destino primordial da mulher era a maternidade, bastaria pensar que o magistério representava de certa forma, a

extensão da maternidade; cada aluno ou aluna vistos como um filho ‘espíritual (LOURO, 2011, p.450)’.

Por mais que esse processo possibilitasse a ampliação dos espaços ocupados pelas mulheres, é importante analisar que a profissionalização feminina foi severamente vigiada pelo Estado e sociedade. Criou-se um discurso que permitia a ascensão dessas mulheres, mas ao mesmo tempo restringia as posturas tomadas por elas. Juntamente com a feminização do magistério os discursos criaram uma representação da mulher e professora ideal, como nos diz LOURO (2011) essas representações muito mais que espelhar essas mulheres, efetivamente produziram-nas. Essa construção cultural criava socialmente uma ideia sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres, e identidades de mulher e profissional. As jovens normalistas eram fruto de discursos e posturas paradoxais, que se empenhavam em evitar que as atividades profissionais das mulheres desorganizassem as funções sociais que historicamente lhes eram impostas. Mas essa postura dicotômica em relação ao alargamento da autonomia feminina não impediu que elas transcendessem as esferas dos grandes centros, e se posicionassem em outras regiões ocupando novas posições.

Como nos diz SILVA (2011), inicialmente, entre os protestantes, eram os homens que possuíam o “monopólio” do campo missionário, suas esposas envolviam-se com o mesmo empenho, mas eram eles que tomavam as decisões. Esse paradoxo foi dissolvido quando as mulheres passaram a ir a campo não mais acompanhando seus maridos, mas como missionárias independentes. Isso foi possível porque havia a necessidade do aumento do contingente de obreiros. Todavia, os jovens que finalizavam seus estudos deixavam os seminários com cargos definidos nas igrejas dos grandes centros urbanos, e o sertão e demais regiões interioranas que não eram contempladas com obreiros, mas não podiam ficar sem o evangelho, ficavam sob a responsabilidade das jovens missionárias. MATHEWS (1967) alerta que as moças estavam mais sensíveis às necessidades dos sertanejos, o que a fez lembrar da declaração do Dr. Bratcher de que “o sertão estava sendo evangelizado por môças. E os Batistas com humorismo, inventaram que os moços estavam deixando o sertão às moscas, havendo então o protesto: não as moscas, mas às moças (MATHEWS, 1967, p.90)”. Essa anedota mostra que o anseio por expandir as concepções de fé e sociedade batistas era mais forte que o sufocamento das liberdades femininas. Mostra também certo descaso por parte dos obreiros em relação à atuação das mulheres no interior do país. A articulação das relações de poder com base no gênero fica explícita nessa passagem, pois a atuação das moças é preferível à ação das moscas. Somente em um ambiente de completa falta de obreiros poderia

ser permitido que mulheres levassem a cabo uma proposta tão desafiadora e relevante para a instituição religiosa.

Conquanto, as moças advindas dos grandes centros não estavam em um patamar equivalente ao das moças locais, desfrutavam uma inserção social diferenciada. Eram vistas e respeitadas não a partir do gênero, mas do lugar social que ocupavam. Não eram apenas moças solteiras vindas das regiões metropolitanas, eram respeitadas por serem médicas, enfermeiras, professoras. E segundo SILVA (2011) “educação, oração, pregação e missionarismos integravam sua identidade e garantiam valores morais e regras de conduta e respeitabilidade em lugares distantes e longe de suas comunidades de origem (2011, p.34)”. Com o financiamento das Uniões Femininas e das Juntas de Missões, essas moças desenvolviam no sertão sua ação missionária. Livres das observações e controle constante da igreja expandiam seus trabalhos de forma que ganharam respeito e simpatia dos sertanejos, sendo reconhecidas por eles também como obreiras. É importante frisar que devido as dificuldade de comunicação e transporte, em muitos casos o trabalho das moças missionárias era o único contato que os sertanejos mantinham com a igreja, como nos ilustra o texto a seguir.

Montada em seu animal, Marcolina rompia as distâncias, sempre levando a ‘preciosa semente, andando e chorando’. Encontrou muita gente que tinha medo dela e não sabia quem era Jesus, como aquele jovem de 20 anos a quem ela perguntou se queria aceitar Jesus como Salvador. ‘Adonde é que ele tá, dona? Nunca vi ele!’ disse o rapaz (FREITAS, 2010, p.22-23).

Com um aguçado sentimento proselitista, as missionárias fizeram muito mais que levar o evangelho e a cosmogonia batista ao sertão. Transcendiam seu legado ao inculcar em outras jovens a ideia de vocação, ao mobilizar sentimentos, fazendo com que garotas de outras partes do país se sentissem atraídas pelo trabalho em regiões interioranas.

Não vou ao campo experimentar se dá certo ou não, porque eu sei, haja dificuldades ou não, eu estarei sempre bem! Por causa disto eu preciso conhecer muito bem tudo aquilo que diz respeito ao meu Mestre. Não posso deixar que tirem ideias erradas acerca do CAMINHO, da VERDADE e da VIDA quando tento pregar a Sua Palavra! (ARTIGO DE MARGARIDA LEMOS PUBLICADO NA REVISTA PÁTRIA PARA CRISTO).

É necessário ter a clareza de que, para os batistas, civilizar áreas remotas estava no âmago da proposta missionária. O que eles compreendiam como ato civilizatório é o conceito

chave para entender a necessidade de se lançar ao sertão² goiano. A religiosidade e a maneira de viver dos indígenas, assim como a dos não indígenas, eram tidas como pagãs ou idólatras. Indígenas, sertanejos, ribeirinhos, católicos eram concebidos como pecadores: eles deveriam ser salvos pela ação religiosa dos missionários, de preferência, batista. Afinal, esses missionários concebiam o ideal de civilização a partir de um olhar etnocêntrico, entendendo a cultura branca, protestante, anglo-saxã como o pilar de sustentação de uma educação moderna e progressista. Para eles, a educação protestante estava relacionada à salvação na medida em que ela proporcionaria o surgimento de um novo ser humano, voltado para os ideais de boa maneira, higiene, trabalho e honestidade, bases fundamentais para sua concepção de civilidade³.

Ao contrário do que nos aponta o relato de muitos memorialistas, não foi pacificamente que o protestantismo ganhou o interior sertanejo, e também não foi serenamente que resistiu e conformou outras culturas e práticas religiosas, expandindo-se além da região ribeirinha. Os conflitos permearam a ação religiosa batista ainda na década de 1930 e continuou nos anos 1960, com a instalação de Igrejas e escolas em outras localidades do território do atual Tocantins. Podemos perceber uma disputa pelo campo religioso e político no interior das relações estabelecidas entre os diferentes grupos religiosos presentes na região. Como nos diz BOURDIEU (2007), o poder religioso também é responsável pela legitimação do poder político, já que a manutenção da ordem política está diretamente ligada com a manutenção da ordem simbólica. À medida que o espaço de atuação dos batistas se expandia, expandia-se também o poder modificador e regulador dessa instituição. O poder religioso é responsável por inculcar um *habitus religioso*⁴, a partir das práticas que modificam as representações dos leigos que são alcançados por seu discurso (BOURDIEU, 2007).

Percebe-se que havia relações de poder envolvidas no cotidiano da região sertaneja. Existia uma resistência institucionalizada que procurava de todas as maneiras silenciar o trabalho dos religiosos batistas na região, e esses por seu lado, não reconheciam as demais religiosidades ali presentes, o que os levava, por meio de seus discursos e práticas, à tentativa de conversão dos sujeitos pertencentes àquela localidade. Essa mesma posição de confronto

² Importante frisar que não é nossa intenção traçar uma discussão sobre categorização de sertão. Aqui usamos sertão como era entendido pelos batistas de então, ou seja, região inóspita na qual se fazia necessário à palavra de Deus para a conversão de “almas pecadoras”.

³ A compreensão da modernidade pedagógica amparada no discurso médico e higienista na década de 1940 foi bem discutida por Clarisse Nunes no texto (Des) encantos da modernidade pedagógica (2003).

⁴ Entendemos *habitus* como conjunto de disposições incorporadas pelos leigos que são mobilizados através da religião. Ver BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.27-78.

pode ser percebida em um relato de Beatriz Silva, que em uma viagem a povoados próximos à Tocantínia se hospedou na casa de sertanejos. Eis o diálogo dela com a moradora:

A senhora permite que nós façamos culto aqui em sua casa? Em tôdas as casas onde paramos nós temos tirado o harmônio da carga e temos feito culto...

Deus e Nossa Senhora me livraram de ter um culto dos protestantes aqui! O padre passou outro dia em ‘desobriga’ e disse que nós num acreditasse porque era do diabo!⁵

A sr^a. Já assistiu a algum culto?

Não, nunca e enquanto eu viver, nesta casa não se faz um, não.

Bem, mas a senhora se incomodaria se eu explicasse como é um culto? Se a sr^a não se incomodar eu posso dizer como é (...)

Ah, explicar, pode. (GONÇALVES, 1962, p.36-37)

Por outro lado, o olhar do católico sobre as demais religiões e religiosidades era reflexo de sua doutrinação social, mais precisamente, “o diferente, aos olhos da Igreja e do Estado, precisa ser demonizado para ser exorcizado (BELLOTTI, 2005, p.12).” Pois, ao classificar de forma negativa o outro, o grupo que classifica define-se em uma relação de alteridade na qual nenhuma instituição mantém-se neutra e na qual cada virtude e defeitos são evidenciados. Isso acontece justamente porque “cada religião tende a acreditar que detém a única verdade sobre o mundo, tornando as demais religiões um grande erro (BELLOTTI, 2005, p.14)”, esse clima de animosidade pode ser evidenciado na narrativa a seguir, que retrata a postura de uma missionária ao se deparar com uma forma de crença diferente da sua.

Certo dia em Colinas de Goiás, Marcolina foi convidada a dirigir um culto numa favela de macumbeiros. Reuniu os crentes da Igreja e foram. Após enfrentarem dificuldades sem conta, chegaram ao local, mas, para decepção de todos, o dono da casa lhes disse que o terreiro estava preparado para suas danças e que não queria ouvir culto de protestante. Logo começaram a chegar pessoas, tocando tambores. Mesmo assim, Marcolina falou com ousadia, mostrando que a Bíblia condena a macumba (FREITAS, 2010, p23).

O processo de ver o *outro* como adversário, como agente demonológico era muito comum no mecanismo de evangelização e conversão católica, mas também pode ser percebida nas práticas protestantes na região do antigo norte goiano. A dinâmica de alteridade que deveria mobilizar dimensões de compaixão, cuidado e solicitude, não cumpre esse papel. Afinal, “dizer o outro é enuncia-lo como diferente, é enunciar que há dois termos (HARTOG, 1999, p.229)”, o que podemos observar é que a partir da diferença desenvolve-se uma narrativa sobre o *outro* no qual este fica restrito a um papel de inferioridade e submissão.

⁵ Grifo nosso.

A vinda dos batistas para a região não se deu de forma desinteressada e sim seguindo as bases da proposta de crescimento estipulada pela instituição. Vimos também que a forma como esses religiosos se movimentaram no norte goiano esteve diretamente ligada com as possibilidades de inserção e crescimento, e também com o potencial econômico de cada lugar. Tão importante quanto evangelizar era encontrar suporte para a manutenção da obra missionária, e isso passava diretamente pela aceitação da comunidade local, e nesse sentido, fizeram eles também uma intensiva contra o catolicismo, as religiosidades indígenas, a umbanda e toda e qualquer expressão entendida por eles como “paganismo”. Para que fossem assimilados como sujeitos pertencentes ao norte goiano, os batistas tiveram que conquistar, por meio de sua ação social, os sertanejos e indígenas que aqui viviam. Foi partindo justamente dessa relação e interação social, que puderam finalmente incorporar seus valores religiosos no cotidiano desses moradores, e lutar pelo controle, ao menos parcial, do campo religioso. Luta essa que se deu em meio a uma série de confrontos velados e explícitos, utilizando-se de todo o poder simbólico conquistado durante todo esse tempo de permanência na região e de todas as obras realizadas para as comunidades das diversas cidades nas quais se instalaram.

MARGARIDA LEMOS GONÇALVES, A FLOR DO SERTÃO E A CONSOLIDAÇÃO DO IMAGINÁRIO VOCACIONAL ENTRE AS MISSIONÁRIAS BATISTAS

Nascida em 1927, no estado de Espírito Santo, Margarida Lemos iniciou muito cedo sua trajetória religiosa. Sua “vocação” para o trabalho missionário é relatado como se a mesma houvesse nascido com uma inclinação natural para a religiosidade. Podemos constatar isso em um dos muitos relatos produzidos pelas missionárias.

Nos idos de 1942 houve um seminário de Escolas Dominicais em Vitória e ali falou a missionária Beatriz Silva. O seu testemunho missionário falou muito ao coração de Margarida. No cais do Porto, quando a missionária despedia-se da menina, esta lhe falou emocionada: ‘Deixa eu ir com a senhora, ser missionária também (SILVA *Apud* SANTOS, 2010,p.89)’.

No ano de 1948, à véspera da expansão missionária no Vale do Tocantins, chegou à região a capixaba Margarida Lemos Gonçalves. A missionária residiu primeiramente na cidade de Carolina, no estado do Maranhão, onde atuou por algum tempo como professora do Instituto Batista. No entanto, foi na região da antiga cidade de Piabanha, atual Tocantínia, que Margarida morou por longo tempo, e a qual se referia como “terra que abracei como minha, vivendo com esse povo que chamo de meu (PÁTRIA PARA CRISTO, 2012, p.22)”.

Nas referências a essa missionária é comum encontrar menções em relação à sua “vocação” de expandir o evangelho, levando “a palavra do senhor ao povo do sertão”. A própria Margarida Lemos relatava que a faceta mais importante do trabalho missionário é “apresentar a mensagem de Cristo de tal sorte que as pessoas a aceitem e vivam uma vida diferente neste mundo e na eternidade tenham morada com Deus (PÁTRIA PARA CRISTO, 2012, p.21)”. Com uma vida marcada por renúncias pessoais, a trajetória de Margarida Lemos se compara bastante a de muitas outras mulheres protestantes que se destacaram, em épocas diferentes, no campo missionário brasileiro, como Martha Watts e Kate White⁶. Em todos os relatos dedicados a ela, há referências às suas duas grandes paixões: a educação e a evangelização.

Por onde passou, Margarida foi um canal de bênção. Impactou vidas, plantou igreja, conseguiu terrenos para a construção de templos e ajudou a erguê-los, pregou a palavra para todos quantos encontrou, enfim, cumpriu o seu chamado com excelência. E agora, os frutos de seu trabalho permanecem e as declarações daqueles que a conheceram evidenciam o quanto o amor de Deus foi visto por seus atos. (PÁTRIA PARA CRISTO, 2012, p. 21).

Não obstante, mais que narrar o anseio de fazer missões, esses relatos produzem um discurso homogêneo sobre sua vocação e desejo missionário. A ideia de jovens vocacionadas é um constructo discursivo decorrente da intensa produção e conservação coletiva de uma memória devocional, já que “as memórias não estariam materializadas nos corpos ou mentes, mas na sociedade circundante, através dos diversos grupos que a compõe (CASADEI, 2010, p. 156)”. Como já ressaltado, enquanto comunidade, os batistas criaram e confortaram representações e uma vasta quantidade de produção material e imaterial, nesse sentido, o fortalecimento de uma memória compartilhada pelas mulheres foi importante para a consolidação da obra missionária e fortalecimento do sentimento de pertença e identificação dessas fiéis com a proposta da instituição.

Com relação ao discurso vocacional, percebemos que as reminiscências de um desejo individual de missionar nada mais é que um reflexo da grande intensiva iniciada pela igreja e pelas associações femininas que se dispunham a encorajar moças a inserirem-se no campo missionário, ou seja, a memória vocacional é uma construção do grupo social no qual essas jovens estavam inseridas. Mais que um reflexo de uma inclinação pessoal, essa memória é

⁶ Martha Watts foi uma influente missionária metodista. Nascida nos Estados Unidos mudou-se para o Brasil em 1881 aos 36 anos de idade. Fundou e lecionou em muitas escolas metodistas entre 1880-1910. Kate White; foi uma missionária batista norte-americana que atuou principalmente na região da Bahia.

construtora de uma identidade individual e grupal. Isso fica explícito nesse texto composto em homenagem a Margarida Lemos Gonçalves:

Para muitos era difícil entender por que uma moça tão jovem e talentosa deixaria tudo que tinha na cidade grande, para viver em um lugar abandonado e distante, para ela não foi fácil seguir a sua missão, mas estava muito clara a grande necessidade de ir para o norte do país, levar a palavra de Deus para o povo do sertão (HOMENAGEM DA JMN AOS 80 ANOS DE LEMOS).

Encontramos em livros e biografias produzidas sobre Margarida Lemos a mesma narrativa que conta que aos seis anos, ao ouvir um pronunciamento de Beatriz Silva, Margarida Lemos demonstrou seu desejo “em viver para Cristo”. Sendo muito jovem para isso, foi preparada ao longo de sua formação, como ela mesma dizia, para o momento de dedicar sua vida “a pregação do evangelho aqueles que viviam submersos no pecado (ENTREVISTA DE LEMOS AO PROGRAMA MISSÕES EM NOVEMBRO DE 2008)”. Contudo, ao debruçarmos sobre relatos de outras missionárias podemos nos confundir devido à similaridade discursiva que produz tais sujeitos.

Diante daquela prova da impotência dos “santos”, Marcolina entregou-se a Cristo. Tinha apenas nove anos de idade. Sua fé era bem simples ainda, e pouco sabia acerca de Cristo. Apesar disso, não podia mais crer nas imagens. Estava ansiosa e alimentava um grande desejo: o de frequentar uma igreja e trabalhar para Cristo. No entanto, por muito tempo foi impedida disso. É que a família, especialmente a sua mãe de criação, ficou escandalizada com a sua conversão e passou a persegui-la (FREITAS, 2010, p. 9).

Como dito anteriormente, essas narrativas são produtos discursivos construídos pela institucionalização das sociedades femininas, que, outorgadas pelo respaldo proporcionado pela religiosidade protestante, constituiu-se sob a ideia de vocação. O discurso, essa prática de linguagem que se movimenta e constrói símbolos⁷, também altera realidades e forja imaginários, afinal, “o trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana (ORLANDI, 2005, p.15)”, e isso podemos constatar no que diz respeito à formação das jovens enquanto missionárias, já que as narrativas constroem a ideia de que essas jovens estavam, naturalmente, predispostas ao trabalho de missões.

Um dia, ela (Marcolina Magalhães) aceitou Jesus como Salvador. Aí continuou a estudar mais ainda porque queria ensinar aos outros. Quando ela ouviu contar a história de Naomi Campelo, ficou com vontade de ir ajudar os índios. Pensando assim, ela se apresentou à Junta de Missões Nacionais e foi enviada para o sertão (MATHEWA, 1967, p. 86).

⁷ Entendemos discurso a partir da concepção de ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 6 ed. Fontes: São Paulo, 2005.

Há muito tempo, ouviu-se na terra, o som da voz de Deus dizendo: A quem enviarei, e quem irá por mim? Então no ano de 1933, uma menina, com apenas seis anos de idade, respondeu corajosamente: Eis-me aqui, envia-me a mim! O nome dela era Margarida Lemos Gonçalves, mas ainda era cedo para ir a um campo distante, por isso, a menina foi sendo preparada, e desde a infância até a sua juventude, Deus ia confirmando naquele coração, a sua chamada (**Homenagem aos 80 anos de Margarida Lemos**).

As citações nos mostram que, como afirma ORLANDI (2005), os discursos são anteriores à nossa existência, e somos nós que, ao nascer, nos inserimos nesse processo, é por isso que podemos perceber a similaridade nas três narrativas, mesmo elas se situando em momentos, locais e com pessoas diferentes. A linguagem sacraliza certas narrativas, e de acordo com ORLANDI (2005), “o trabalho ideológico é um trabalho de memória e do esquecimento, pois, só quando passa para o anonimato que o dizer produz seu efeito de literalidade (p.49)”. O discurso missionário fez parte da estruturação do ideal doutrinário e ideológico das mulheres pertencentes às Uniões de senhoras e demais organizações ramificadas. No entanto, quando vemos o discurso em ação, não é a União de senhoras a que ele se remete, mas sim a uma espécie de inculcação divina para ofício missionário. Para exemplificar, utilizaremos o relato de VERONESE, para quem “ainda muito jovem, Marcolina deixou parentes, amigos, conforto, oportunidades... e seguiu para o campo missionário, onde andou sem parar, porque havia recebido do Senhor a importante missão de abrir caminhos pelos quais o evangelho haveria de passar (VERONESE *apud* FREITAS, 2010, p.5)”.

Encontramos o mesmo desejo e entusiasmo em Margarida Lemos, para quem a maior motivação para o trabalho educacional e evangelizador que desenvolveu foi o fato de que para ela, enquanto as pessoas estivessem “em pecado”, caberia a “nós libertarmos esse povo [...]”, continuar com essa ênfase missionária, que é colocar o polo de interesse no indivíduo [...], de qualquer etnia, de qualquer lugar, a alma vale mais que o mundo inteiro (ENTREVISTA DE LEMOS AO PROGRAMA MISSÕES)”. Sobre isso, WEBER (2004), nos conta que a vocação perpassa o conformismo e se mostra como mandamento divino. A vocação não se figura enquanto escolha humana, ela é uma predestinação divina, cabendo ao homem a escolha de cumpri-la ou renega-la. Contudo, não cumprir sua vocação é o mesmo que não acatar os desígnios de Deus, já que a vocação é dada diretamente por ele. Importante esclarecer que, mesmo sendo o sentido de vocação desenvolvido por Weber as acepções de Lutero, estamos pensando em algo muito diferente da reclusão monástica como forma de dedicação divina. Não é a reclusão que nos interessa, mas o sentido de profissionalização. De

acordo com WEBER (2004), para Lutero a vocação estava diretamente relacionada à ação profissional. Era por meio do trabalho profissional mundano que o fiel poderia expressar aos outros seu amor por Deus. É nesse sentido que a ideia de vocação contida em Lutero consegue abarcar todas as denominações surgidas da Reforma ou mesmo os que não se identificavam com esse movimento, mas se formaram em momento próximo. A ideia de ser vocacionado cria um imaginário propício a identificação desses religiosos enquanto grupo escolhido para a “civilização” de sociedades distintas. A vocação das missionárias, serem professoras, deveria balizar suas ações religiosas. Ser professora era um desafio.

Muitos têm ficado, por instrumentalidade Divina, e se tornam bênçãos para si mesmos e para a igreja local onde permanecem. Portanto, somos desafiados, diletos irmãos, não apenas aqui onde nossa igreja é uma bênção para muitos, não somente nos programas de missões estaduais ou regionais, e mesmo nacionais, mas também desse grande mundo extra-fronteiras, onde há tanta tristeza e tanta dor! Se não somos chamados para ir aos campos, somos convocados a fazer missões em casa, na vizinhança, onde estamos. E tudo isto dentro da Vontade do Senhor de Missões. O ensino da Palavra com propriedade leva vidas a aceitarem Jesus: as pregações missionárias continuam levantando vocacionados: as entidades organizadas para operacionalizar isto, estão em campo, realizando a obra do Senhor; o poder prometido pelo Mestre continua ao nosso dispor (ENTREVISTA DE MARGARIDA LEMOS GONÇALVES AO PROGRAMA MISSÃO).

A representação que se cria em torno desse ideário vocacional, “o nascer para a atuação evangélica”, esconde, ou intenciona esconder, um processo de expansão que muito mais do que atender “os desígnios de Deus” aponta para a modificação do espaço cultural e social, que permeia e é permeado por constantes relações que envolvem questões de poder e identidade⁸. Foi através desse processo de cristianização, trocas simbólicas e até da violência simbólica, contra os sertanejos e indígenas, que os batistas conseguiram estruturar-se enquanto grupo de forte influência perante os representantes locais, de tal modo que em fins de 1950 e início dos anos 1960 houve um crescimento significativo da obra missionária no Vale do Tocantins, ocasionando desse modo, a necessidade de intensificação de assistências

⁸ Utilizamos aqui a definição de identidade trabalhada por HALL (2011) para quem a “identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (...), é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente (HALL, 2011, p.13)”.

Aqui entendemos poder de acordo com Bourdieu para quem o poder simbólico é um poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que estão sujeitos a ele, ou mesmo daqueles que o exercem. Nesse contexto, trabalhamos violência também de acordo com esse autor para que violência são todas as atitudes e condutas que de forma velada ou dissimulada e também explicitamente, implicam em desrespeito humilhação, sujeição, inculcação ideológica, coação entre pessoas, grupos ou classes (BORDIEU, 1989).

aos novos pontos de pregações e Igrejas (SANTOS, SANTOS, OLIVEIRA, SEREJO, 2010, p. 91.

Devemos esclarecer que Margarida Lemos não foi nem a primeira, muito menos a única missionária a atuar na região do antigo norte goiano. Mulheres como Marcolina Magalhães, Beatriz Silva, Josefa Santana e tantas outras se dedicavam ao processo de evangelização e educação batista. A diferença de Margarida em relação às outras missionárias é que sua influência perpassou a esfera religiosa e educacional. Margarida Lemos ousou galgar outros espaços sociais. Ela foi diretora do colégio batista de Palmas; membro e presidente do conselho Estadual de Educação do Tocantins; membro e fundadora da Academia Tocantinense de Letras e membro da Academia Palmense de Letras, além de cidadã honorária do Tocantins. Fica evidente que assim como no mundo secular, no espaço religioso a mulher também exerceu importantes formas de resistências, demonstrando que mesmo com o controle do espaço de ocupação feminina, mulheres como Margarida Lemos conseguiram, através de suas organizações femininas e da ação missionária, ocupar efetivamente espaços dantes somente imaginados. Estabeleceram e difundiram valores morais e visões de mundo, que mesmo não se dissociando das visões gerais do protestantismo, permitiam uma inserção e assimilação efetiva de suas práticas.

CONCLUSÃO

Os estudos iniciais que realizamos na escola Batista de Araguaína nos levaram ao estudo das práticas missionárias das mulheres batistas. Entender as práticas missionárias das mulheres na constituição de escolas no norte goiano ajuda na compreensão dos motivos que levaram os batistas a estabelecer uma escola numa das cidades mais importantes do estado do Tocantins.

Ao longo do trabalho tentamos demonstrar que a escolha do sertão, por parte das missionárias, não foi desinteressada, foi na verdade parte de um projeto que prezava o crescimento da instituição religiosa, e que ao longo de sua execução serviu como base para a emancipação e fortalecimento da posição feminina no interior da igreja e também no âmbito das relações sociais. Vimos também que a forma como esses religiosos se movimentaram no norte goiano, esteve diretamente ligada com as possibilidades de inserção e crescimento, e também com o potencial econômico de cada lugar. No mesmo patamar de importância da

evangelização, estava à necessidade de suporte para a manutenção da intensiva missionária, e isso passava diretamente pela aceitação da comunidade local, e nesse sentido, fizeram eles também uma intensiva campanha contra o catolicismo, as religiosidades indígenas, a Umbanda e toda e qualquer expressão entendida por eles como “paganismo”.

Para que fossem assimilados como sujeitos pertencentes ao norte goiano, os batistas tiveram que conquistar, através de sua ação social, os sertanejos e indígenas que aqui viviam. Foi partindo justamente dessa relação e interação social, que puderam finalmente incorporar seus valores religiosos no cotidiano desses moradores, e lutar pelo controle, ao menos parcial, do campo religioso. Luta essa que se deu em meio a uma série de confrontos velados e explícitos, utilizando-se de todo o poder simbólico conquistado durante todo esse tempo de permanência na região e por meio das obras realizadas para as comunidades das diversas cidades nas quais se instalaram.

Nesse sentido, quando as missionárias batistas chegaram ao interior goiano, muito já se havia feito, nacional e internacionalmente, em termos de lutas e emancipação religiosa e social das mulheres - elas já ocupavam outros espaços e funções. Contudo, a educação recebida por elas no interior das sociedades femininas era transmitida por mulheres que mesmo almejando marcar um posicionamento firme em relação aos espaços ocupados, encontravam-se sob o julgo de uma educação dominada por uma forte influência masculina. Por isso, temos em mente que quando se trata de emancipação da mulher protestante, essa emancipação está muito mais atrelada a um alargamento de autonomia que uma discussão acentuada sobre as relações de gênero em meio às esferas sociais, suas conquistas no interior da igreja se fizeram num ambiente controlado, mas contaminado pelas mudanças sociais externas. Certamente existiram mulheres protestantes que lutavam por uma completa autonomia, entretanto, as pertencentes às organizações femininas religiosas se preocupavam em não abalar os pilares que sustentavam as Instituições religiosas, pois, muito mais latente que o desejo de libertação social e sexual, era o sentimento de pertença e obediência divina.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Bianca Daéb's Seixas. Ser mulher batista. In: *Reger virtual: revista, gênero, religião*. V.1, n. 1, Salvador, jan-jun 2007, p. 52-67.
- BELOTTI, Karina Kosicki. Identidade, alteridade e religião na historiografia colonial. In: *Revista de história e Estudos Culturais*. Jan, fev, março 2005. Campinas: UNICAMP, p.1-22.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.27-78.

- BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CASADEI, Eliza Bachega. Maurice Halbwachs e Marc Bloch em torno do conceito de memória coletiva. In: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 108, maio 2010, p. 153-161.
- FREITAS, Ida de. *A missionária que abriu caminhos*: Marcolina Figueira de Magalhães. 3 ed. Rio de Janeiro: UFMBB, 2010.
- GONÇALVES, Margarida Lemos. *A que faz feliz*. Publicação da União Geral de Senhoras. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HARTOG, François. *O espelho de Herodóto*: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- LOURO, Guaraci Lopes. Mulheres na sala de aula. In: Mary Del Priore. *História das mulheres no Brasil*. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2001, p.443-481.
- MATHEWS, Ruth Ferreira. *O apóstolo do Sertão*. Junta de Missões Nacionais. Rio de Janeiro, 1967.
- NUNES, Clarisse. (Des) encantos da modernidade pedagógica. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira. FILHO FARIA, Luciano Mendes. VEIGA, Cynthia Greive (orgs). *500 anos da educação no Brasil*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 371-398.
- OLIVEIRA, Daiane Rodrigues de. Mulheres cristãs em Visão Missionária: Uma análise discursiva. In: *Travessias Interativas*. Ed. IV, 2012, p.1-14.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 6 ed. São Paulo: Fontes: 2005.
- SANTOS, Catarina Maria Costa dos. *A terra prometida*: Discursos, práticas e imagem da presença dos batistas brasileiros na Amazônia. Tese de doutorado, Belém: UFPA, 2007.
- SANTOS, Jocyléia Santana dos. Sacerdotisas do sertão: histórias religiosas. In: *Mosaico*, v,2, n;2, p.134-140 jul/dez 2009.
- SANTOS, Jocyléia Santana dos, SANTOS, José Batista; OLIVEIRA, Jocyelma ; SEREJO, Fabian. História da educação em instituições escolares confessionais no Tocantins (1871-2003). In: *Instituições educativas: histórias (re) construídas*. Goiânia: PUC Goiás, 2010, p.81-100.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e realidade*. V. 15, n.2, jul/dez. 1990, p.71-99.
- SILVA, Elizete da, ALMEIDA, Bianca Daeb's. Mulheres protestantes: uma trajetória nem sempre submissa. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon Araújo; ALMEIDA, Vasni. (orgs.). *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora. 2011.
- SILVA, Elizete da. História das Religiões: perspectivas e abordagens. In.: QUADROS, Eduardo Gusmão; SILVA, Maria da conceição. Sociabilidades religiosas; mitos, ritos e identidades. São Paulo: Paulinas, 2011. (coleção Estudos da ABHR).
- SILVA, Eliana Moura da. Missionárias Protestantes Americanas (1870-1920): gênero, cultura, história. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. N. 9, jan 2011, p.21-40.
- RODRIGUES, Adriana Rocha Silva. *A participação feminina na Primeira Igreja Batista em Araguaína*. Monografia. Araguaína: UFT, 2008.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito do capitalismo"*. São Paulo; Companhia das Letras, 2004.
- A Pátria para Cristo, Site da Junta de Missões Nacionais, Rio de Janeiro nº 258, Julho de 2012, Rio de Janeiro.

A Pátria para Cristo, site da Junta de Missões Nacionais, Rio de Janeiro, disponível em http://vigiai.net/articles.php?article_id=3490. Acessado em 23 de julho de 2013.

VÍDEO COM A ENTREVISTA CONCEDIDA POR MARGARIDA LEMOS AO PROGRAMA MISSÕES EM HOMENAGEM AOS 80 ANOS DE MARGARIDA LEMOS. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=X-P773Oirco&hd=1>>, acessado dia 16 de abril de 2012.

Maiza Pereira Lôbo

Mestranda do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins, pesquisa desenvolvida com bolsa de iniciação científica do CNPq.

E-mail: maizalobo_26@hotmail.com

Endereço: Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Porto - Rua 03, Quadra 17, Lote 11, S/Nº, Setor Jardim dos Ipês / CEP: 77500-000 / Porto Nacional - TO

Vasni de Almeida

Professor Adjunto IV do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Porto Nacional. Professor do Mestrado Profissional em Ensino de História /ProfHistória e membro da direção executiva da Associação Nacional de História das Religiões – ABHR.

E-mail: vasnialmeida@mail.uft.edu.br

Endereço: Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Porto - Rua 03, Quadra 17, Lote 11, S/Nº, Setor Jardim dos Ipês / CEP: 77500-000 / Porto Nacional – TO.